

Jerzy Zdanowski

KONSERWATYZM I ETATYZM WE WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI SPOŁECZNO-POLITYCZNEJ ISLAMU

Polityzacja islamu

Fenomen polityzacji islamu i kierunków myśli określanych zbiorczo terminem „fundamentalizm” postrzegany jest najczęściej w kategoriach sprzeciwu wobec wszelkich zmian oraz zamykania się w przeszłości. Tymczasem zjawisko to, postulując „powrót do świętych tekstów w pierwotnej postaci” oraz nadrzędność prawa boskiego nad prawem ludzkim, nie jest sprzeciwem wobec modernizacji jako takiej, lecz protestem przeciwko modernistycznemu pogładowi na świat. Nowoczesność (*modern*) jako efekt procesu obejmującego przemiany technologiczne, organizacyjne i społeczne, które zostały zapoczątkowane w Europie w XVI w., a na Bliskim Wschodzie w wieku XIX, nie jest odrzucana przez fundamentalizm. Ideolodzy tego ruchu widzą nieuchronność przemian i postrzegają je jako wielką szansę na poprawę bytu także społeczeństw muzułmańskich. Inaczej jednak rzecz się przedstawia jeśli chodzi o myślenie o świecie, przyrodzie oraz społeczeństwie, które narodziło się na Zachodzie w toku oraz następstwie rewolucji przemysłowej i naukowej w Europie. Myślenie to, zwane modernistycznym (*modernity*), charakteryzuje się wiarą w siłę rozumu oraz w naukę i jest sceptyczne w stosunku do istnienia absolutnej prawdy¹.

¹ B. B. Lawrence, *Defender of God: The Fundamentalistic Revolt Against the Modern Age*, London 1990, s. 232.

Takiemu myśleniu o świecie fundamentalizm religijny jest przeciwny, a ruchy polityczne odwołujące się do religii przeciwstawiają się wszelkim próbom odsuwania religii od nowoczesności. Co więcej, optują one za ureligijnieniem nowoczesności².

W przypadku fundamentalizmu muzułmańskiego nie chodzi przy tym wyłącznie o przeciwstawienie się myśleniu modernistycznemu czy postmodernistycznemu, także obecnemu w społeczeństwach muzułmańskich, ale również, a może przede wszystkim, o odwoływanie się do świętych tekstów islamu – *Koranu* i *Sunny* – jako tarczy ochronnej przed uniwersalistycznymi aspiracjami myśli Zachodu; chodzi bowiem o zachowanie odrębności przestrzeni intelektualnej dla myśli muzułmańskiej i dyskursu. Sama forma obrony tej przestrzeni może być różna: raz jest to sztywne trzymanie się litery świętego tekstu, a innym razem chodzi jedynie o esencjalizację Boskiego Słowa w postaci ogólnych moralnych zasad, którymi powinna kierować się jednostka i społeczeństwo³.

Polityzacja islamu w 2. połowie XX w. nie jest zjawiskiem nowym. Interpretowanie norm religijnych pod kątem tworzenia na ich podstawie modelu rozwoju społecznego towarzyszy tej religii od początku jej narodzin. Dyskusje na temat tego, jak powinna być rozwijać wspólnota muzułmańska, toczyły się wokół takich zasadniczych kwestii, jak sprawa politycznego przywództwa nad wspólnotą i doprowadziły do głębokich podziałów już w pierwszych wiekach istnienia islamu. Współczesna muzułmańska myśl społeczno-polityczna jest zjawiskiem równie dynamicznym co na początku. Obejmuje ona szerokie spektrum poglądów – od kwietyzmu, przez aktywizm w ramach istniejącego systemu politycznego czy budowanie społeczeństwa alternatywnego, po zbrojne metody walki o władzę w państwie. Myśl ta traktuje o miejscu prawa muzułmańskiego w życiu społecznym, o ustroju politycznym, przemocy jako środku walki politycznej, o zmianie społecznej, stosunku do innowierców oraz prawie jednostki do *idżtihadu*, czyli samodzielnego interpretowania świętych tekstów⁴.

Można mówić o dwóch głównych kierunkach w tej myśli: zachowawczym i modernizacyjnym. Jeśli pierwszy nakazuje na drodze rozwoju ściśle trzymanie się tradycji przodków, to drugi postuluje twórczą interpretację tej tradycji. Obydwa kierunki mają wiele wspólnych cech, a każdy jest przy tym zróżnicowany wewnętrznie, zwłaszcza modernizacyjny. W jego obrębie rozwinęło się z czasem kilka nurtów myślenia o stanie obecnym oraz o przyszłości społeczeństwa i państwa. Kierunki te określane są zbiorczo islamizmem i wyrastają z klasycznego muzułmańskiego ruchu reformatorskiego, zapoczątkowanego jeszcze w XVIII w. Ruch ten zrodziła myśl o konieczności zmian w porządku społecznym w obliczu coraz silniejszego oddziaływania Zachodu, ale przy jednoczesnym zachowaniu

² Zob.: G. Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris 1991, s. 259–260.

³ B. O. Utvik, *Islamist Economics in Egypt. The Pious Road to Development*, Boulder–London 2006, s. 13.

⁴ Por.: H. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, przeł. R. Mottahedeh, London–New York 2005.

tożsamości kulturowej świata islamu. Na przełomie XIX i XX w. idee modernizacji głosili tacy wybitni intelektualiści, jak Dżamal ad-Din al-Afgani i Muhammad Abduh w Egipcie oraz Sayyid Ahmad Khan i Muhammad Iqbal na subkontynencie indyjskim. Najważniejszym postulatem reformatorów i głównym orężem ich walki o zmiany było prawo do *idżtihadu*. Reformatorzy byli przekonani, że nowe czasy wymagają przeanalizowania dziedzictwa kulturowo-religijnego islamu i że należy odejść od kurczowego trzymania się utrwalonych interpretacji świętych tekstów; uważali, że można pogodzić wiarę z poznaniem rozumowym i wyrażali pogląd, że powrót do pierwotnego przesłania Mahometa przez weryfikację nawarstwionych przez stulecia interpretacji oraz ewentualne odrzucenie niektórych z nich zdynamizuje społeczeństwa muzułmańskie w takim sensie, iż będą one w stanie stawiać czoła nowym wyzwaniom rozwoju cywilizacyjnego. Najważniejszym środkiem zdynamizowania rozwoju, według reformatorów, miały być wiedza i nauka. Jaki więc model rozwoju proponuje islamizm?

Wizja świata

Punktem wyjścia islamistycznych koncepcji rozwoju społecznego jest teocentryczna wizja świata, która zakłada, że głównym źródłem poznania jest *Koran*, święta księga islamu. Księga ta traktuje o wartościach i zasadach, które dotyczą wszystkich aspektów życia człowieka, w tym życia społecznego, a tym samym i sfery polityki. Te wartości i zasady to przesłanie Boga, a czytanie Jego przesłania, czyli *Koranu*, to odczytywanie znaczeń, których jedna część jest „widoczna” (*zahir*), a druga „ukryta” (*batin*). Wśród jurystów muzułmańskich istniało od dawna przekonanie, że część wersetów koranicznych niesie treści jednoznaczne i że są to tzw. wersety *muhkamat*, tworzące ośnowę Księgi, a inne charakteryzują się wieloznacznością i są to wersety *mutasabihat*, które należy dopiero właściwie zrozumieć. Sztuka odczytywania znaczeń koranicznych i alegorycznego interpretowania *Koranu* (*ta'wil*) znana jest od dawna⁵. Bogactwo metafor w języku arabskim oraz mozaika stylów literackich w *Koranie* sprawiają przy tym, że *ta'wil* to sztuka wyjaśniania – z jednej strony – znaczeń leksykalnych, a – z drugiej – poszukiwanie znaczeń kontekstualnych, które zazwyczaj nie mają bezpośredniego związku z sensem leksykalnym, a czasami mogą być wręcz jego przeciwieństwem⁶.

W dziejach islamu *ta'wil* był często wykorzystywany do religijnego legitymizowania „jedynych” prawd i „właściwych” postaw⁷. W przypadku ideologii islamizmu sztuka *ta'wilu* sprowadza się głównie do uwspółcześniania samego

⁵ *Ta'wil* jest pojęciem zbliżonym do *tafsiru*, ale nie równoznacznym. Jeśli *tafsir* jest objaśnianiem znaczenia słowa, to *ta'wil* oznacza wskazywanie na możliwe odniesienia znaczenia danego słowa do różnych kontekstów: historycznych, społecznych i innych.

⁶ Por.: M. Soffar, *The Political Theory of Sayyid Qutb. A Genealogy of Discourse*, Berlin 2004, s. 315.

⁷ N. Lahoud, *Political Thought in Islam. A Study in Intellectual Boundaries*, London 2005 s. 72–73.

kontekstu opowieści koranicznej przez sugerowanie istnienia w leksykalnych treściach, które są dobrze znane słuchaczom, nowych znaczeń i odniesień do nowych sytuacji. Mistrzostwo *ta'wilu* wyraża się w tym, że sugestie stają się całkowicie zrozumiałe i jednoznaczne dla tych odbiorców, którzy myślą podobnie jak interpretator. W ten sposób tworzy się silna więź duchowa między obiema stronami, a interpretator i odbiorcy stają się grupą wtajemniczonych w poznawaniu znaczeń Świętej Księgi⁸.

Mistrzem interpretowania *Koranu* był bez wątpienia Sajjid Kutb, ideolog egipskiej organizacji islamistycznej „Stowarzyszenie Braci Muzułmanów”, który został stracony przez władze Nasera w 1966 r. Kutb jest autorem m.in. wielotomowego dzieła *Fi zilał al-Kur'an* [W świetle *Koranu*], które jest interpretacją sur *Koranu*. Kutb należy do tych ideologów islamizmu, którzy wywarli bodaj największy wpływ na historię świata muzułmańskiego w XX w. Jego komentarze do *Koranu* są ciągle niezwykle popularne w całym świecie islamskim, mimo że od śmierci ich autora minęło ponad 40 lat. Kutb wywiera wpływ na tych muzułmanów, których umysły pochłonięte są pytaniem, w jakim kierunku powinien rozwijać się świat islamu. Fenomen popularności komentarzy koranicznych Kutba, jak się wydaje, polega na tym, że doskonale wypełnił on przestrzeń między samym tekstem *Koranu* a tymi czytelnikami lub słuchaczami, którzy zawsze zdawali się na interpretatorów w rozumieniu znaczeń wersetów Świętej Księgi. W 2. połowie XX w., w związku z widocznymi efektami zderzenia kulturowego z cywilizacją zachodnią, czytelnicy ci i słuchacze mieli wiele pytań o swoją przyszłość; wyrażali obawy, że następuje erozja tradycyjnej kultury islamu i dezintegracja muzułmańskiej tożsamości. Kutb odpowiadał na te pytania i uspokajał. W komentarzu do sury VIII „Łupy” napisał: „Postępujcie zgodnie z zasadami wiary i wychowujcie zgodnie z wiarą swoje dzieci. W tych burzliwych czasach wiara jest naszą ostoją. «Bądźcie cierpliwi! / Zaprawdę, Bóg jest z cierpliwymi»”⁹.

Jedną z ulubionych przez Kutba historii *Koranu* była biblijna opowieść o Mojżeszu¹⁰. Mojżeszowi poświęconych jest kilka sur: II „Krowa” (w. 47–73), VII „Wzniesione krawędzie” (w. 103–162), X „Jonasz” (w. 74–92), XX „Ta Ha” (w. 9–98), XXVI „Poeci” (w. 10–69), XXVII „Mrówki” (w. 7–14) i XXVIII „Opowiadanie” (w. 1–42). Wersety *Koranu* sugestywnie przedstawiają dzieje nawrócenia „synów Izraela” na monoteizm i wyprowadzenie ich przez Mojżesza z niewoli egipskiej do Ziemi Obiecanej. *Koran* eksponuje też postać Faraona, którego Mojżesz

⁸ Na przykład Sajjid Kutb w swoich słynnych komentarzach do *Koranu* pisze: „Islam jest jednoznaczny w rozumieniu zasad wiary i postępowania w życiu codziennym. Wszelkie nieszczęścia świata muzułmańskiego zaczęły się wtedy, gdy ludzie, każdy na swój sposób, zaczęli interpretować *Koran*”. Zob.: S. Kutb, *Fi zilał al-Kur'an* [W świetle *Koranu*], t. 1–30, Bejrut 1963–1973, t. 10: komentarz do sury VIII „Łupy”, s. 13.

⁹ *Ibidem*, s. 12. Ostatnie zdanie jest cytatem z *Koranu* (sura VIII „Łupy”, w. 46), co wzmacnia argumentację, tym bardziej że zwrot ten jest powszechnie znany, używany przy wielu okazjach i tym samym łatwo rozpoznawalny przez czytelnika jako Słowo Boże. Cytaty z *Koranu* według: *Koran*, przeł. J. Bielawski, Warszawa 1986.

¹⁰ O roli opowieści o Mojżeszu w pisarstwie Kutba zob.: A. Johns, „Let My People Go!”, *Sayyid Qutb and the Vocation of Moses*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 1990, Vol. 1, No. 2, s. 143–170.

przekonuje o swojej proroczej misji. Zwraca się do niego w końcu ze słowami: „O Faraonie! Zaprawdę, ja jestem posłańcem od Pana światów” (VII, w. 104). Lud Izraela jest ciemniony przez Faraona („My cierpieliśmy udrękę, zanim ty do nas przyszedłeś i po tym, jak do nas przyszedłeś” – VII, w. 129), a Faraon wraz ze swoim ludem zostaje przez Boga za to ukarany („I ukaraliśmy lud Faraona latami posuchy i brakiem owoców” – VII, w. 130). Kluczowym i najbardziej dramatycznym dla opowieści jest moment, gdy Mojżesz zwraca się do Faraona ze słowami, które usłyszał od Boga: „My jesteśmy posłańcami Twego Pana. Odpraw więc z nami synów Izraela i nie karaj ich!” (XX, w. 47).

Konfrontacja Mojżesza z Faraonem przypomina dzisiejszą sytuację w świecie – pisze Kutb. Dzisiejsi jednak tyrani są przy tym bardziej bezwzględni. Faraon prowadził z Mojżeszem rozmowę i chciał się przekonać, czy Mojżesz jest rzeczywiście tak wielkim prorokiem, za jakiego się podawał. Tyrani XX w. nie mają żadnych wątpliwości co do słuszności swoich przekonań i kierują całą swoją potęgę przeciwko tym, którzy podążają drogą wytyczoną przez Boga. Tortury, prześladowania, zniewolenie i fałsz – tego się można spodziewać od władców, którzy nie uznają władzy Boga. Kutb ostrzega, że w naszych czasach mogą sprawdzić się zapowiedzi Faraona z wersetu 124 z sury VII o karach, które tyran zamierzał wymierzyć wiernym¹¹. Zapobiec temu może jedynie zdecydowany sprzeciw wobec uzurpatorów. Jednak mobilizacja ludzi prawdziwej wiary przeciwko uzurpatorskiej władzy powinna być zupełnie inna niż w czasach, o który mówi opowieść o Mojżeszu. Sprzeciw wobec tyranów musi być powszechny i radykalny – pisze Kutb. Bóg jest po naszej stronie i ukarze tak samo dzisiejszych tyranów, jak ukarał Faraona i jego ludzi¹².

Wypaczenia i wrogowie

Historia świata w ideologii islamizmu ma charakter linearny, ze swoim początkiem: stworzeniem świata przez Boga, i końcem: Dniem Sądu Ostatecznego. Jest to zarazem wizja samego islamu, jak i miejsce tego najważniejszego wydarzenia w dziejach ludzkości, czyli wystąpienie Mahometa z misją proroczą i narodzinami nowej wiary, będącej ostatecznym Objawieniem. Islamiści nawiązują także do charakterystycznego dla tradycjonalizmu muzułmańskiego wartościowania dziejów świata na czasy przed islamem i to, co stało się po misji proroczej Mahometa. Dzieje świata przed islamem to *dżahilijja* – stan ignorancji, ciemności i błędzenia ludzi bez właściwego rozumienia Boga.

¹¹ Werset ten brzmi: „Każę uciąć wasze ręce i nogi / po przeciwnych stronach, / potem każę was ukrzyżować”.

¹² S. Qutb, *In the Shade of the Qur'an (Fi Zilal al-Qur'an)*, Vol. I–XIV, przeł. i oprac. A. Salahi, A. Shamis, The Islamic Foundation, Leicester 2003–2006, Vol. VI: sura VII *Al-A'raf*, s. 181, 186, 202.

Islam zmienił ten stan i stał się właściwą drogą ku Bogu, a więc dobrodziejstwem, które ci, którzy zdają sobie z tego sprawę, przyjęli z wdzięcznością wobec Boga. Islamizm prezentuje też kolejną charakterystyczną dla całego fundamentalizmu muzułmańskiego koncepcję wielkiej deformacji, którą było odejście wspólnoty muzułmańskiej od nauk głoszonych przez Mahometa i odnoszących się do funkcjonowania państwa. Miało to nastąpić bardzo wcześnie, bo już po rządach 4 pierwszych kalifów, czyli następców Mahometa jako przywódców wspólnoty religijnej i państwa. Rządy tych władców przypadają na lata 632–661, a oni sami przeszli do historii islamu jako Kalifowie Sprawiedliwi lub Praworządni. Pod ich rządami wspólnota wiernych szybko się powiększała, a państwo muzułmańskie obejmowało coraz to nowe terytoria. Władcy byli szlachetni i sprawiedliwi, gdyż stosowali się do norm religii i prawa objawionego. Poddani odwdzięczali się im lojalnością, gdyż widzieli, że władcy są gorliwymi muzułmanami i kierują się w rządzeniu prawem boskim. Państwo muzułmańskie było silne i zasobne, władcy – mądrzy, a poddani – szczęśliwi. „Złoty wiek” nie trwał jednak długo¹³. Kolejni władcy nie przestrzegali Boskiego prawa. Zawłaszczyli władzę i traktowali ją jako własność swoją i swoich rodzin. Zapomnieli o tym, że są tylko wyrazicielami woli Boga na ziemi. Uznali się też za ostatecznych prawodawców i zaczęli nie tylko modyfikować prawo Boskie, ale zastąpili je prawem obcym, nie objawionym, a więc z gruntu niedoskonałym i sprzyjającym interesom pewnych grup, a nie całej wspólnoty. Z czasem władcy wyobcowali się ze społeczeństw, a w kolejnych wiekach światem islamu zaczęli rządzić ludzie obcy, którzy przyjęli islam dopiero po pewnym czasie, a tak naprawdę nigdy nie zrozumieli głębi jego przesłania¹⁴.

Historia świata po narodzinach islamu to, w interpretacji islamizmu, ciąg nieustających ataków wrogów tej religii, którzy walcząc z islamem jako objawieniem boskim, są *de facto* wrogami nie tyle islamu, ile samego Boga. Walka z islamem jest więc walką z Bogiem, którą mogą prowadzić tylko siły zła i ciemności, a więc Szatana. Takimi wrogami byli krzyżowcy, którzy podawali się za obrońców prawdziwej wiary, chociaż wiadomo, że chrześcijaństwo nie jest wiarą prawdziwą, gdyż uczniowie Jezusa zniekształcili Objawienie w momencie, gdy uznali swojego mistrza Synem Bożym. Po krzyżowcach islam musiał stawić czoło nowemu wrogowi, znacznie potężniejszemu niż poprzedni, którym był kolonializm. Wobec niezłomności muzułmanów broniących swojej wiary kolonializm musiał ustąpić, ale stworzył nowe narzędzie nacisku na świat islamu – syjonizm. Ten zakorzenił się w samym sercu muzułmańskiej ojczyzny, a jego działania są wymierzone nie

¹³ Idea „złotego wieku” obecna jest również w szyizmie, który wiąże ją z jeszcze krótszym niż sunnizm, 4-letnim, panowaniem Alego – ostatniego z czterech Sprawiedliwych Kalifów i pierwszego szyickiego Imama. Idea ta odegrała ważną rolę w mobilizowaniu zwolenników Chomeiniego do walki z szachem Iranu – zob.: S. Amir Arjomand, *Shi'ite Islam and the Revolution in Iran*, [w:] *Islam. Critical Concepts in Sociology*, Vol. 2: *Islam, State and Politics*, red. B. S. Turner, London–New York 2003, s. 357–359.

¹⁴ Chodzi tu o Turków osmańskich. Taką wizję historii prezentuje m.in. Muhammad al-Ghazali – zob.: M. Al-Ghazali, [w:] *Misr bajna ad-daula ad-diniya wa-l-madanija* [Egipt między państwem religijnym a świeckim], red. S. Sarhan, Kair 1992, s. 44.

tyle przeciwko materialnym interesom nacji islamskiej, ile samej wierze muzułmańskiej. W ideologii islamizmu pojawia się charakterystyczne myślenie: ataki przeciwko islamowi nasilają się w miarę tego, jak coraz bardziej oczywista staje się potrzeba powiedzeniu świata o prawdziwym Objawieniu, które Bóg zesłał ludziom przez Mahometa. Walka między siłami Boga a Szatana przeradza się w konflikt globalny i zaostrza się, co nakazuje prawdziwym muzułmanom podjęcie wyzwania i przygotowanie się do ostatecznego starcia¹⁵.

Krytyka Zachodu jako głównego wroga stała się więc istotnym i stałym elementem ideologii islamizmu. Dotyczy ona zarówno polityki państw zachodnich wobec świata islamu, jak i zachodniej myśli społeczno-politycznej¹⁶. Odrębność myśli politycznej islamu od rozwiązań ustrojowych kapitalizmu i socjalizmu sprowadza się, według Kutba, do nierozdzielności w islamie polityki i religii¹⁷. Jest to rezultat odmiennych warunków rodzenia się chrześcijaństwa i islamu. Chrześcijaństwo powstało wówczas, gdy istniało już prawo rzymskie i normy postępowania w sprawach świeckich były od dawna ustalone. Nauki Chrystusa koncentrowały się na stosunkach między człowiekiem a Bogiem, pozostawiając stosunki między ludźmi a państwem istniejącemu prawu. Islam – odwrotnie. Głosił nierozdzielność religii od państwa i regulował wszystkie stosunki, zarówno duchowe, jak i świeckie. Dlatego też oddzielanie w islamie religii od polityki jest pozbawianiem go jego głównych treści¹⁸. Kutb uważa, że materialistyczne ideologie Zachodu przeżywają głęboki kryzys i są w trakcie upadku. Walka, która między nimi trwa, zmierza ku końcowi. Jednocześnie rozpoczyna się nowa walka, „walka dwóch głównych idei współczesnego świata: humanistycznej, to znaczy islamu i idei materialistycznej reprezentowanej przez komunizm jako najwyższe stadium w jej rozwoju”¹⁹. Kutb był przekonany, że miejsce obumierających systemów materialistycznych zajmie system muzułmański. Wyrażnie mówi o nim jako o systemie ogólnoswiatowym.

Nie mówimy o tym systemie jako o systemie regionalnym w granicach tego, co dzisiaj określa się mianem świata arabskiego. Mówimy o nim jako o systemie światowym, do którego zmierza cała ludzkość. Jest to bowiem system, który odpowiada potrzebom ludzkości w stopniu większym niż jakikolwiek inny system²⁰.

W latach 90. XX w. nastąpiła zauważalna istotna zmiana w poglądach ideologów islamizmu na stosunki z Zachodem. Tak zwani nowi islamiści lub centryści odrzucili stanowisko, że procesy biorące początek w świecie zachodnim należy po

¹⁵ Sajjid Kutb pisał w ten sposób: „Właśnie dzisiaj, bardziej niż kiedykolwiek indziej, ludzkość potrzebuje muzułmańskiego przesłania (*ad-da'wa al-islamijja*). Przesłanie to, które mówi o Objawieniu, jest przy tym bardziej potrzebne dzisiaj niemuzułmanom niż wspólnocie muzułmańskiej”. Zob.: S. Kutb, *Nahwa mudžtama islami* [Ku społeczeństwu islamskiemu], Amman 1969, s. 8.

¹⁶ S. Kutb, *In the Shade of the Qur'an...*, Vol. 21, Surah 3: *Al Imran*, s. 279.

¹⁷ *Ibidem*, s. 10.

¹⁸ *Ibidem*, s. 3–4 i 10–19.

¹⁹ S. Kutb, *Al-Mustakbal li-l-islam* [Przyszłość należy do islamu], [w:] *Nahwa mudžtama islami...*, s. 39–40.

²⁰ Idem, *Ma'alim fi-t-tarik* [Słupy milowe na Drodze], Bejrut–Kair 1983, s. 62.

prostu ignorować. Co więcej, zaczęli otwarcie mówić, że Egipt i świat islamu nie mogą odwrócić się od tego, co się dzieje w świecie, i muszą zmierzyć się z wyzwaniami rozwojowymi, które niesie współczesność. Proponują wypracowanie rodzimego „narodowego projektu rozwojowego”, który pozwoli z jednej strony włączyć się do procesów globalizacyjnych, a z drugiej – nie poddać dyktatowi światowych mocarstw i międzynarodowych instytucji finansowych. Fahmi Huwajdi, publicysta egipski o zapatrywaniach islamistycznych, pisze, że refleksja muzułmanów nad tym, czym jest Zachód, jest zasadnicza dla przyszłości islamu, gdyż zrozumienie Zachodu pozwoli zrozumieć, czym jest sam islam i na jakim etapie rozwoju znajduje się świat muzułmański²¹.

Jusuf al-Karadawi, znany w świecie muzułmańskim interpretator *Koranu* i główny ideolog islamizmu uważa, że globalizacja to nowa epoka, która stanowi wielkie wyzwanie dla tożsamości islamskiej i postaw religijnych muzułmanów. Autor ten pisze, że w minionych epokach muzułmanie byli odwróceniem od Zachodu, „dyskutowali między sobą, ale nawet nie zdawali sobie sprawy z tego, że ktoś może przysłuchiwać się ich dyskusjom”. Teraz jednak zamykanie się we własnej grupie nie powinno mieć miejsca. Takie postawy są groźne i niebezpieczne, gdyż

w obecnych czasach nie można nie dostrzegać, że poza nami są jeszcze inni; nie można nie dostrzegać, że poza islamem są inne religie i cywilizacje. Dzisiaj żadne środowisko nie jest odizolowane od innych i nie może zamykać się w swoim wnętrzu²².

Państwo i problem władzy

Państwo jest w teorii islamizmu głównym instrumentem transformacji, która ma doprowadzić do odrodzenia „prawdziwego” społeczeństwa muzułmańskiego. Ponieważ na kształtowanie osobowości jednostki decydujący wpływ ma środowisko, w którym jednostka przebywa, aby zapewnić jej właściwy rozwój, należy właściwie ukształtować społeczeństwo oraz jego instytucje kulturalne, gospodarcze, prawne i polityczne. Taka rola przypada państwu, które samo także powinno być właściwie ukształtowane. Islamizm określa takie państwo terminem *ad-daula al-islamijja* (państwo islamskie). Utworzenie „państwa islamskiego” to drugi postulat, obok odrzucenia myśli społecznej Zachodu, w ideologii islamizmu.

Punktem wyjścia formułowania koncepcji państwa była i pozostaje dla islamizmu teoria kalifatu Muhammada Raszida Ridy (zm. w 1935 r.). Ten myśliciel muzułmański, znany z głoszenia prawa każdego muzułmanina do *idżtihadu*, a więc samodzielnego interpretowania świętych tekstów, działał w burzliwym okresie gruntownych zmian politycznych na mapie Bliskiego Wschodu po zakończeniu I wojny światowej. Kraje arabskie zostały wówczas oddzielone od Turcji po 400

²¹ F. Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimukratijja dimukratijja* [Islam i demokracja], Kair 2002, s. 16.

²² J. Al-Karadawi, *Chitabuna al-islami fi asr al-aulama* [Nasza islamska tożsamość w dobie globalizacji], Kair 2004, s. 19.

latach istnienia w ramach imperium Osmanów, a sama Turcja weszła, pod rządami Mustafy Kemala, na drogę fundamentalnych przemian. Jedną z nich było zniesienie w 1924 r. instytucji kalifatu, tradycyjnej polityczno-religijnej formy funkcjonowania społeczeństwa muzułmańskiego. Raszid Rida napisał w latach 1922–1923, a więc jeszcze przed obaleniem kalifatu, książkę *Al-Chilafa au al-imama al-uzma* [Kalifat albo wielki imamat]. Skrytykował w niej ustrój panujący w imperium – korupcję i samowolę sułtanów, i uznał go za deformację ideału kalifatu z czasów Mahometa. Określił kalifat z czasów osmańskich jako tyranie jednego człowieka, tzn. sułtana i zarzucił ówczesnym jurystom legitymizowanie tyranii przez głoszenie, że władza jednego człowieka jest konieczna (tzw. *al-imamat ad-darura*) dla podtrzymania porządku społecznego opartego na prawie muzułmańskim. Raszid Rida odrzucił wszelką argumentację na rzecz rządów jednego człowieka i wysunął koncepcję nowego ustroju politycznego dla muzułmanów, który nazwał „państwem islamskim” lub „rządami islamskimi” (*ad-daula al-islamijja* lub *al-hukuma al-islamijja*)²³.

Na czele państwa islamskiego Rida widział kalifa, którego pozycja przypominała bardziej prezydenta europejskiego państwa niż sułtana z czasów imperium Osmanów. Był on bowiem wybierany przez społeczeństwo i zobowiązany do konsultowania się z przedstawicielami społeczeństwa, którzy tworzyli *szurę* (dosł. radę), czyli organ władzy ustawodawczej, ze względu na funkcje, zbliżony do europejskich parlamentów. Władza kalifa nie miała charakteru religijnego (*as-sulta ad-dinijja*), aczkolwiek powinien on kierować się w swoich działaniach prawem religijnym i normami religii. *Szura* mogłaby kwestionować jego decyzje, a każdy obywatel miałby prawo do samodzielnego rozumienia *Koranu* i Tradycji. Wiara byłaby w państwie islamskim sprawą osobistą obywateli i nikt nie mógłby jej narzucać na drodze dekretów i innych odgórnych zarządzeń. Kobieta miałaby w państwie islamskim prawa równe z mężczyzną, ale nie mogłaby sprawować funkcji kalifa i kierować modlitwą. Rida pisał także o chrześcijanach i Żydach, którzy mieszkali w Egipcie oraz w innych krajach Bliskiego Wschodu. Państwo islamskie gwarantowałoby im swobodę wyznania swojej wiary i praktykowania kultu oraz wykonywania zawodu. Rida nie wypowiedział się jednak, czy wyznawcy tych religii mieliby prawo wybierać kalifa i zgłaszać swoich przedstawicieli do *szury*²⁴.

Koncepcja państwa islamskiego została rozwinięta przez Sajjida Kutba, który był z kolei pod wpływem Abu al-Ala al-Maududiego (1903–1979), pakistańskiego ideologa islamizmu. Abu al-Ala al-Maududi w swojej pracy *The Proces of Islamic Revolution* przedstawił koncepcję tego, czym miałyby być „państwo islamskie” (*daula islamijja*) i co należy zrobić, aby je zbudować. Przesłanką do powstania takiego państwa powinno być powszechne przekonanie, że nadrzędną władzą jest władza Boga (*hakimijja Allah*), którego wolę wyraża prawo muzuł-

²³ M. Raszid Rida, *Al-Khilafa au al-imama al-uzma* [Kalifat albo wielki imama], Kair [b.r.w.], s. 37–41, 57–61.

²⁴ *Ibidem*, s. 124–125.

mańskie. Kolejnym krokiem byłoby przyswojenie sobie przez ludzi wartości mu-
zułmańskich i przestrzeganie w codziennym życiu norm prawa muzułmańskiego.
Na tym etapie zasadnicze znaczenie miałyby edukacja i działalność oświatowa,
dzięki której społeczeństwo przeszłoby „transformację religijną”, podobną do tej,
jaką przeszedł Mahomet i pierwsi muzułmanie w ciągu 10 lat pobytu w Medynie.
W tamtym okresie nie tylko ludzie dojrżeli do życia zgodnie z wolą Boga, ale także
uksztaltowały się religijne wzorce rządzenia i administrowania, sprawowania wła-
dzy sądowniczej i prowadzenia polityki zagranicznej²⁵.

Al-Maududi wskazuje na teologiczne podstawy takiej transformacji. Swoją
pogląd na tę kwestię wyłożył w pracy *Cztery terminy* (tłumaczenie angielskie:
Four Basis Qur'anic Terms) z 1954 r. Tytuł pracy nawiązuje do 4 koranicznych
pojęć: *ilah* (Bóg), *rabb* (Pan), *din* (religia) i *ibad* (wiara). Rozumienie tych termi-
nów jest, według autora, podstawowe dla pojęcia islamu jako nauki o *tauhidzie*,
jedności Boga. Bóg człowieka jest jednocześnie jego Panem, a wiara człowie-
ka powinna być zwrócona wyłącznie ku Bogu, tak samo jak w religii człowieka
nie powinno być miejsca dla nikogo poza Bogiem. Konsekwencją przyznania, że
jest tylko jedna Istota na niebie i ziemi, jest uznanie zwierzchności tej Istoty nad
wszystkimi sprawami związanymi z funkcjonowaniem społeczeństwa jako wspól-
noty politycznej i poszczególnych ludzi jako członków tej wspólnoty. Społeczeń-
stwo jako zbiorowość polityczna funkcjonuje w przeświadczeniu, że władza Boga
jest suwerenna i nadrzędna (*hakimija*). Z kolei miejsce jednostki w społeczeństwie
i jej funkcjonowanie wyrażają relacje, które Al-Maududi określa terminem *ubu-
dijja*. Odnoszą się one do faktu pełnego poddaństwa człowieka wobec Boga, na
podobieństwo relacji między panem a niewolnikiem (*abd*)²⁶.

Kutb przyjął i rozwinął koncepcję *hakimiji*; zgodził się z Al-Maududim, że
ubudijja najlepiej wyraża pierwsze słowa *Koranu* „Nie ma bóstwa prócz Boga Je-
dynego” i że islam jest systemem pełnym (*kull*) w takim sensie, że nie można go po-
dzielić na części i żyć zgodnie z zaleceniami tylko niektórych z nich. Świat był dla
Kutba doskonale teocentryczny, w związku z czym islam jako system dany od Boga
można było albo przyjąć w całości (*dżumlatan*), albo w całości odrzucić. Kutb uwa-
żał w związku z tym, że odnoszenie się do wybranych aspektów życia społecznego
i określanie ich zgodności z religią przez wydawanie religijnych opinii prawnych
(*istifta'a*) nie prowadzi do właściwego celu, jakim jest zreformowanie społeczeń-
stwa muzułmańskiego. Były to działania przypadkowe i formalistyczne. Właści-
wym działaniem była aplikacja islamu w całości jako niepodzielnego systemu²⁷.

Pytanie o to, jaki powinien być system władzy i rządzenia państwem w do-
bie globalizacji, jest zasadnicze dla przyszłości świata arabskiego – pisał jeszcze
na początku lat 90. XX w. Muhammad al-Ghazali, powszechnie znany w całym

²⁵ A. Al-'Ala al-Mawdudi, *The Process of Islamic Revolution*, Lahore 1980, s. 12–14, 17–18, 30–45;
idem, *Four Qur'anic Terms*, Lahore 2000, s. 1–3, 20–22.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Por.: S. Kutb, *Ma'alim fi-t-tarik...*, s. 88–93.

świecie muzułmańskim teolog i kaznodzieja egipski (zm. w 1996 r.). Chodzi zarówno o filozofię polityczną, jak i szczegółowe rozwiązania ustrojowe. Al-Ghazali i inni islamiści opowiedzieli i opowiadają się za rozwiązaniem, które określają jako „muzułmańskie” (*al-hal al-islami*). Ma ono łączyć w sobie rdzennie muzułmańskie podejście do kwestii rozwoju oraz stanowisko wyrażające doświadczenia innych kultur. Bardzo ważne jest przy tym to, że *al-hal al-islami* tworzy jedynie ogólne ramy dla rozwoju społecznego na gruncie islamu. Konkretnie rozwiązania ustrojowe i instytucjonalne mogą, i na pewno będą, się różnić w zależności od konkretnych uwarunkowań historycznych i politycznych w krajach świata muzułmańskiego. To, co jest właściwe dla Algierii czy Syrii lub Jordanii, nie musi być odpowiednie dla Egiptu – pisał Fahmi Huwajdi²⁸.

Z drugiej strony istnieją granice dowolności w tworzeniu ustroju i instytucji. Wytycza je miejsce prawa muzułmańskiego w państwie. Islam jest religią objawioną, a treść objawienia została zawarta w normach prawa, które w ten sposób jest prawem religijnym i objawiony. *Szaria*, czyli prawo muzułmańskie, jest właściwym drogowskazem dla każdego wiernego i jego przestrzeganie jest drogą prowadzącą do zbawienia. Czy jednak powinno być wdrażane w życie przez państwo w znanych już normach, czy też powinno być dla prawodawców jedynie drogowskazem w myśleniu o tym, co jest dozwolone, a co zakazane? W tej kwestii nie ma jednomyślności wśród ideologów islamizmu. Część z nich uważa, że wdrażanie w życie istniejących norm prawa muzułmańskiego jest bezwzględny obowiązek państwa. W ten właśnie sposób widzą zagadnienie ustroju politycznego Muhammad Salim al-Auwa i Jusuf al-Karadawi. Pierwszy z nich pisze, że „rządy w islamie są praktykowaniem prawa religijnego”²⁹. Jusuf al-Karadawi uważa natomiast, że państwo zostało stworzone po to, aby nadzorować przestrzeganie prawa muzułmańskiego. Autor używa terminu *daula islamijja* – „państwo islamskie”, który stosuje zamiennie z terminem *hukm al-islam* – „władza islamu”. Następnie pisze, że państwo islamskie to tylko takie, w którym całokształt życia społecznego regulowany jest przez *szarię*. „Muzułmanie żyjący poza państwem islamskim pozostają w grzechu”³⁰ – konkluduje Al-Karadawi. Ten ideolog islamizmu znany z konserwatywnych poglądów sformułował radykalny pogląd, że każdy, kto nie uważa, iż rządy powinny opierać się na prawie religijnym, popełnia grzech niewiary (*kufir*), o którym mówi *Koran* w surze XVI³¹.

²⁸ F. Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimukratijja*..., s. 245.

²⁹ M. Salim Al-Auwa, *Religion and Political Structure: An Islamic Viewpoint*, „Occasional Papers” 1999, No. 3, s. 6.

³⁰ J. Al-Karadawi, *Min fikh ad-daula fi-l-islam: makanatiha, tabi'atiha, maukifuha min ad-dimukratijja wa-ta'ta'addudijja wa-l-mar'a wa ghajr al-muslimin* [Z teorii państwa w islamie: jej rola, cechy, charakter i stanowisko w sprawie demokracji, pluralizmu, kobiet i niemuzułmanów], Kair 1997, s. 15.

³¹ Al-Karadawi wszakże dodał, że jeśli taka postawa jest konsekwencją niewiedzy i nie wynika ze złych zamiarów wobec islamu, przypadek taki nie jest apostazją, lecz jedynie złym uczynkiem. Teolog wydał *fatwę* (orzeczenie) w tej sprawie 27 kwietnia 2002 r., <http://www.islam-online.net/fatwa/english/FatwaDisplay.asp?FatwaID=69834>.

W kwestii rozwiązań ustrojowych zasadnicze jest pytanie o pluralizm polityczny. Chodzi o to, czy system polityczny w państwie islamskim ma być systemem z jedną partią religijną, czy też systemem, w którym będzie miejsce dla wielu partii i takich organizacji, jak związki zawodowe³². Al-Ghazali odpowiedział na to pytanie w sposób wprawdzie pośredni, ale niepozostawiający wątpliwości co do istoty rzeczy. Z jednej strony w rozdziale *Ad-Din wa-d-daula* [Wiara i państwo] w książce *Mustakbal al-islam charidż ard al-islam* [Przyszłość islamu poza „domem islamu”] napisał, że w islamie wiara jest nierozzerwalnie związana z państwem. Taki związek istniał w państwie Sprawiedliwych Kalifów. Nie wynika z tego jednak to, że tak powinno być i teraz. Cywilizacja muzułmańska to struktura dynamiczna, zmieniająca się na przestrzeni dziejów. Stąd też do zagadnienia związków między religią a państwem należy podchodzić historycznie, tzn. badać historię, a nie ślepo ją naśladować. Konieczny jest więc *tafsir*, czyli interpretacja czynników tworzących rzeczywistość społeczną³³.

Jednocześnie Al-Ghazali zdecydowanie polemizował z ekstremistami, którzy nawoływali do wprowadzenia rządów Boga na ziemi (*hakimijja Allah*) przez oddanie władzy państwowej w ręce teologów i z gruntu odrzucali doświadczenia demokracji zachodniej w tworzeniu systemu sprawiedliwości społecznej. Rozumienie terminu koranicznego „władza Boga” jako władzy teologów w państwie jest – według Al-Ghazalii – błędne i wypacza sens tekstów świętych. Władza Boga na Ziemi to rządy rzeczywiście oparte na zasadach wynikających z religii, ale nie oznacza to wcale „władzy Niebios na Ziemi”, czyli politycznej władzy ludzi związanych z kultem religijnym. Al-Ghazali w swoim czasie odrzucił zdecydowanie irańską koncepcję rządzenia państwem przez imamów i twierdził, że angażowanie się ludzi z „długimi brodami” do polityki jest nieporozumieniem. Uznał, że tworzenie państwa religijnego, a więc zarządzanego przez teologów, prowadzi do podziałów wewnętrznych i przelewu krwi. Jako przykład podawał Iran i Sudan. Takim samym nieporozumieniem jest – teolog jeszcze raz to podkreślił – twierdzenie, że kalifat jako system polityczny oparty na prawie muzułmańskim to jedyna właściwa forma dla funkcjonowania społeczeństwa muzułmańskiego. Takie rozwiązanie było możliwe tylko we wczesnym okresie islamu. Później islam zaczął podlegać wpływom innych kultur i system prawny w kolejnych państwach muzułmańskich był mieszany. Teksty święte należy więc interpretować twórczo, a każdy wiek i każde pokolenie powinno budować własny system polityczny, odpowiadający zarówno danej strukturze społecznej, jak i poziomowi świadomości społeczeństwa³⁴.

³² M. Al-Ghazali, *Sirr ta'achchur al-Arab wa-l-muslimin* [Ukryte przyczyny pozostawania w tyle Arabów i muzułmanów], Kair 2002, s. 28. Takie samo pytanie stawia także Fahmi Huwajdi w książce *Al-Islam wa-d-dimukratijja*..., s. 152.

³³ M. Al-Ghazali, *Mustakbal al-islam charidż ard al-islam* [Przyszłość islamu poza domem islamu], Kair 2003, s. 70–71.

³⁴ Idem, *Difa 'a an al-akida wa-szari'a didda mata'ina al-mustaszrikin* [Obrona przez wiarę i prawo do oszczerstw orientalistów], Kair 2002, s. 70, 72.

W poglądach omawianych autorów islamistycznych wyraźnie brzmią akcenty antyautorytarne. Według Al-Karadawiego władze państwa są jedynie pełnomocnikami społeczeństwa do rządzenia i wykonują swoje obowiązki z woli narodu. Jeśli władze ulegają korupcji i zepsuciu, wspólnota ma prawo je odwołać, używając przy tym także siły³⁵. Podobnie dominację państwa nad społeczeństwem potępia Fahmi Huwajdi i uważa, że państwo oraz aparat państwowy nie mogą istnieć w oderwaniu od społeczeństwa i pilnować jedynie własnych interesów, gdyż sensem ich istnienia jest wypełnianie interesów właśnie społeczeństwa. Autor ten uważa, że przedstawiciele władz państwowych popełniają wielki błąd, gdy wychodzą z założenia, że państwo i jego aparat są nieomyłne oraz gdy potępiają najmniejszą nawet krytykę pod ich adresem ze strony społeczeństwa. Państwo nie powinno potępiać krytyki czy pluralizmu poglądów na sprawy rozwoju. Różnorodność poglądów jest zjawiskiem pozytywnym dla polityki, gdyż otwiera pole do kształtowania programów, które w najlepszym stopniu wypełniają interesy społeczeństwa. Fahmi Huwajdi zdecydowanie opowiada się za wielopartyjnością, gdyż uważa, że system wielu partii stanowi ważny mechanizm kontrolowania pracy aparatu państwowego i zapobiega oderwaniu się państwa od społeczeństwa. Autor podkreśla przy tym, że obywatele powinni być lojalni wobec władz dopóty, dopóki władze te działają w interesie społecznym. Jeśli jednak władze rządzą niezgodnie z wolą społeczeństwa, przestają być wiarygodne, społeczeństwo powinno mieć prawo je odwołać. W tym względzie najlepszym rozwiązaniem jest system wielopartyjny, gdyż zapewnia on zmianę władz na drodze pokojowej. Autor dostrzega wszakże inne niebezpieczeństwo związane z systemem wielopartyjnym. Widzi mianowicie możliwość formowania się partii na zasadach rasistowskich, klasowych, regionalnych lub grupowych. Partie te nie będą działały w interesach całego narodu, lecz na odwrót – ich działalność może doprowadzić do rozbitcia nacji³⁶.

W poglądach współczesnego islamizmu na ustrój państwowy i formę rządów w państwie wyraźne jest więc nawiązywanie do koncepcji europejskiego liberalnego konstytucjonalizmu. Z drugiej strony widoczne jest również odwoływanie się do tradycyjnych muzułmańskich koncepcji ustrojowych, zwłaszcza filozofii politycznej islamu. Skłania to do refleksji nad tym, co tak naprawdę oznaczają rozbudowane wywody ideologów islamizmu na temat pluralizmu politycznego i czy rzeczywiście umiarkowany islamizm ewoluuje w stronę europejskiej myśli liberalnej, jak sugerują to niektórzy zachodni znawcy zagadnienia³⁷.

Refleksje takie rodzi przede wszystkim rewerencja, z jaką współczesny islamizm odnosi się do doktryny znanej jako *hisba*. Doktryna ta została sformułowana już w pierwszych latach islamu i wyrażała się w niepisanym przyzwoleniu

³⁵ J. Al-Karadawi, *Min fikh ad-daula fi-l-islam...*, s. 35, 117.

³⁶ F. Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimukratija...*, s. 152, 156.

³⁷ Pogląd taki wyrażają np. R. W. Baker (*Islam without fear. Egypt and the New Islamists*, Cambridge-London 2003) i B. O Utvik (*Hizb al-Wasat and the Potential for Change in Egyptian Islamism*, „Critique. Critical Middle East Studies” 2005, Vol. 14, No. 3, s. 293–306).

na podejmowanie przez każdego muzułmanina kroków na rzecz umacniania wiary drugiego muzułmanina. Jednostkowe działania umacniające wiarę świadczyły o głębokim przywiązaniu do wiary całej wspólnoty muzułmańskiej oraz o silnym zintegrowaniu lokalnej grupy wiernych. Przyzwolenie na takie działania stało się wkrótce obowiązkiem i jako obowiązek zostało przejęte przez państwo. W ten sposób instytucje państwowe zaczęły określać, co jest dobre, a co złe z punktu widzenia wiary i ferowały wyroki o poprawności religijnej wiernych. Obowiązek ten państwo wypełniało przez działalność sądów i odpowiednie interpretacje prawa muzułmańskiego. Również systemy szkolnictwa były odgórnie podporządkowane naczelnemu zadaniu państwa, jakim było umacnianie wiary całego społeczeństwa oraz gorliwości religijnej poszczególnych jednostek³⁸.

Ponieważ instytucja *hisby* objęta jest prawem muzułmańskim, a prawo to reguluje niektóre sfery życia w większości państw muzułmańskich (w szczególności prawo rodzinne), to normy *hisby* mogą mieć istotny wpływ na życie zwykłych obywateli tych państw. Historia Egiptu po wprowadzeniu w 1971 r. do konstytucji tego kraju zapisu o tym, że prawo muzułmańskie jest podstawowym źródłem stanowienia prawa, dostarcza wiele przykładów takiego oddziaływania. W 1993 r. głośna stała się sprawa profesora uniwersyteckiego Nasr Hamida Abu Zajda, zwolennika nieortodoksyjnych interpretacji *Koranu*. Abu Zajd został oskarżony przez część jurystów muzułmańskich o przekroczenie w swoich wypowiedziach na temat Świętej Księgi bariery poprawności religijnej, a więc o apostazję. Sprawa została skierowana do sądu i pozywający zażądali, by pozwany został rozwiedziony, gdyż jego żona, jako muzułmanka, nie mogła pozostawać w związku małżeńskim z apostatą. Abu Zajd powołał się na konstytucyjne gwarancje swobód obywatelskich i zakwestionował zasadność pozwu. Sprawa ciągnęła się w różnych instancjach do 1996 r., kiedy orzeczono, że w danym przypadku nie doszło do apostazji, za którą uznano wyraźną oraz świadomą deklarację porzucenia wiary. Sprawa Abu Zajda pokazała, że między prawem religijnym a kodeksami świeckimi może dochodzić do głębokich sprzeczności i rozbieżności, których ofiarami mogą być obywatele³⁹.

Rozważania ideologów islamizmu o państwie islamskim i *hisbie* pozwalają odnieść się do często podnoszonego zagadnienia „kompatybilności” islamskiej teorii władzy oraz ustroju państwa z europejskimi koncepcjami liberalnymi. Z jednej strony możemy powiedzieć, że islamizm, opowiadając się za takimi instytucjami życia społecznego, znanymi z europejskiego ustroju demokracji konstytucyjnej, jak sama konstytucja, wielopartyjność, gwarantowane prawa mniejszości religij-

³⁸ Zob. na ten temat: M. Cook, *Commanding Rights and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, New York 2000, s. 13, 428–449; idem, *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction*, New York 2003, s. 65–67, 71–72.

³⁹ Sam profesor Abu Zajd wyemigrował wraz z żoną do Holandii w obawie o swoje życie. Ekstremiści muzułmańscy odrzucili bowiem postanowienie sądu, uznając Abu Zajda za apostatę i wydali na niego wyrok śmierci. Zob.: G. N. Sfeir, *Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd*, „The Middle East Journal” 1998, Vol. 52, No. 3, s. 402–412. W 1997 r. apostazję próbowano zarzucić znanemu filozofowi Hasanowi Hanafiemu, ale władze nie dopuściły do sformułowania pozwu – zob. S. Olsson, *Apostasy in Egypt: Contemporary Cases of Hisbah*, „The Muslim World” 2008, Vol. 98, No. 1.

nych, tolerancja religijna, zasada rozdziału władzy, wybory parlamentarne i prezydenckie, swoboda organizowania się w związki zawodowe – prezentuje wizję rozwoju zbliżoną do demokracji liberalnej. Z drugiej strony przywiązanie islamistów do teorii *hisby* i związane z tym konsekwencje ustrojowe, w szczególności uznanie za uzasadnione określanie przez państwo ram poprawności religijnej, która na dodatek jest tożsama z poprawnością obywatelską, klóci się z przesłaniem europejskiej myśli liberalnej o wolnościach jednostki i zbliża islamizm jako ideologię do europejskich koncepcji ustrojów totalitarnych. Instytucja *hisby* przewiduje bowiem daleko posuniętą ingerencję państwa w życie prywatne obywateli, podczas gdy myśl liberalna postuluje ograniczenie tej ingerencji i tworzenie instytucji, które ograniczają wszechwładzę państwa⁴⁰.

Sprawiedliwość i solidarność

Sprawiedliwość społeczna to z kolei drugi temat, obok państwa islamskiego, dominujący w myśli Sajjida Kutba. W jego pracach, zwłaszcza z lat 40. i 50. XX w., występują takie terminy, jak konsultacja (*szura*), sprawiedliwość społeczna (*al-adala al-idżtima'ijja*), równość (*al-musawat*), odpowiedzialność społeczna (*at-takaful al-idżtima'i*). Kutb opowiedział się jednoznacznie po stronie warstw społecznie pokrzywdzonych i wezwał władze w państwach arabskich do podjęcia kroków mających poprawić sytuację materialną tych warstw. Wskazał też właściwą, według niego, drogę do osiągnięcia tego celu. Było nią odrzucenie zarówno zachodniego, jak i radzieckiego modelu rozwoju – w jednakowym stopniu generujących biedę – i pójście drogą opartą na społecznych normach religii⁴¹.

Kutb twierdził, że w islamie sprawiedliwość osadza się na 3 zasadach: wolności sumienia, pełnej równości ludzi i odpowiedzialności jednostki za los społeczeństwa⁴². W konsekwencji, opierając się na normach religii i religijnego prawa, system muzułmański kreuje bezklasowe społeczeństwo braterstwa i sprawiedliwości – twierdził. Wszystkie dobra należą do społeczeństwa, a ostatecznie do Boga. Człowiek je jedynie wykorzystuje w ramach swoistej dzierżawy regulowanej przez prawo. Jedynym źródłem dochodu jest praca, co wyklucza możliwość pojawienia się zróżnicowania klasowego, to znaczy zróżnicowania wynikającego z posiadania dóbr materialnych. Istniejące między ludźmi różnice mają w takim przypadku charakter jedynie intelektualny i duchowy. Sprawiedliwość w systemie muzułmań-

⁴⁰ Szerzej o tym zagadnieniu zob.: B. K. Rutherford, *What Do Egypt's Islamists Want? Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism*, „The Middle East Journal” 2006, Vol. 60, No. 4, s. 727–728.

⁴¹ Zob. prace S. Kutba: *Al-Adala al-idżtima'ijja fi-l-islam* [Sprawiedliwość społeczna w islamie], Kair [b.r.w.]. Praca ta była wydawana wielokrotnie (np. w 2007 r. przez kairskie wydawnictwo Dar asz-Szuruk) i przetłumaczona na angielski jako Sayed Kotb, *Social Justice in Islam* (przeł. z arabskiego J. B. Hardie, Octagon Books, New York 1970); *Ma'arakat al-islam wa-r-ra'asmalijja* [Walka między islamem a imperializmem], (Dar asz-Szuruk, Kair 1993); *As-Salam al-alami wa-l-islam* [Pokój światowy a islam], (Maktaba Wahbah, Kair 1951).

⁴² S. Kutb, *Al-Adala al-idżtima'ijja*..., s. 37–74.

skim oparta jest, według Kutba, na fundamencie ludzkiego sumienia oraz na trzech zasadach: 1) pełnej wewnętrznej wolności jednostki poprzez odrzucenie kultu dóbr materialnych i przełamanie wrodzonych skłonności do nieograniczonego posiadania; 2) równości wszystkich wobec Boga i prawa; 3) solidarności społecznej rozumianej jako jedność celów jednostki i społeczeństwa⁴³.

Ustrój społeczny to także relacje między mężczyzną a kobietą. W literaturze islamistycznej 2. połowy XX w. zauważalne są charakterystyczne wątki. W sferze rozważań teoretycznych autorzy wielu publikacji starają się podważyć powszechny w klasycznej orientalistyce zachodniej pogląd o tym, że tradycyjne społeczeństwa muzułmańskie są całkowicie odmienne od nowoczesnych społeczeństw zachodnich w kwestii pozycji kobiety w społeczeństwie i że odmienność ta sprowadza się do szczególnej opresyjności społeczeństw muzułmańskich wobec kobiety oraz głębokiego zrozumienia dla praw kobiet w społeczeństwach zachodnich⁴⁴.

Kwestię miejsca kobiety w społeczeństwie i rodzinie porusza większość ideologów islamizmu. Jusuf al-Karadawi podkreślał, że kobieta ma te same prawa i obowiązki, co mężczyzna, a także, że odgrywa ważną rolę w życiu wspólnoty⁴⁵. Al-Karadawi stanowczo wypowiadał się za przyznaniem kobietom wszystkich praw politycznych tam, gdzie ich jeszcze nie posiadają. Chodzi mu o prawo do wybierania i bycia wybranym, a także o prawnie zagwarantowaną możliwość zajmowania wszystkich stanowisk w państwie, ze stanowiskiem sędziego i głowy państwa włącznie. Autor uważa, że świadectwo kobiety w sądzie w sprawach rodziny powinno mieć taką samą wagę, jak świadectwo mężczyzny⁴⁶. Jednocześnie podkreślał, że najważniejszym obowiązkiem kobiety jest rodzenie i wychowywanie dzieci. W związku z tym powinna ona angażować się w działalność publiczną jedynie wówczas, gdy nie ma dzieci albo gdy są one już dorosłe. Al-Karadawi sformułował także pogląd – charakterystyczny dla islamizmu, także i umiarkowanego – że kobieta nie może kierować modlitwą. Tę funkcję zastrzegł dla mężczyzny⁴⁷.

Paternalistyczna wizja stosunków między płciami charakterystyczna jest także dla poglądów moralizatora Muhammada al-Ghazali. Między płciami jest pełna równość – napisał Muhammad al-Ghazali. Odrzucił argumenty ekstremistów, jakoby *Koran* mówił, że kobieta powinna podporządkować się mężczyźnie. Uważał, że jest to błędne interpretowanie Świętej Księgi. Al-Ghazali mówił, że nie rozumie, dlaczego kobiety nie mogą być lekarzami i nauczycielami, i to w proporcjach równych proporcji kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Al-Ghazali, który w latach 50. XX w. wyemigrował do Arabii Saudyjskiej w obawie przed represjami ze strony władz naserowskich i był wdzięczny władzom saudyjskim za gościnność,

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Na przykład: N. Kedie, L. Beck, *Introduction*, [w:] *Women in the Muslim World*, red. L. Beck, N. Kedie, Cambridge 1978, s. 16, 18.

⁴⁵ J. Al-Karadawi, *Min fikh ad-daula fi-l-islam...*, s. 82.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 165.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 161–163.

krytykował jednak te władze za ograniczanie praw kobiet w Arabii Saudyjskiej i odsuwanie ich od życia publicznego. Uważał, że nakaz noszenia przez kobiety *nikabu* (zasłony na twarz) nie jest nakazem religijnym, gdyż nie ma do niego odniesień w *Koranie*, ale pochodzi z tradycji ludów Półwyspu Arabskiego⁴⁸. Wśród praw, z których kobieta powinna korzystać, jest m.in. prawo do wyboru męża i prawo do rozwodu. Kobiety powinny także aktywnie uczestniczyć w życiu publicznym swoich krajów. Al-Ghazali nie widział nic złego w tym, że kobiety są politykami, lekarzami czy pilotami samolotów. Jednak powinny pełnić przede wszystkim funkcje, które przypisała im biologia. W tych funkcjach nie mogą ich zastąpić mężczyźni.

Poglądy ideologów islamizmu na role obu płci są bez wątpienia zachowawcze. Z jednej strony mówią o równych prawach mężczyzny i kobiety, ale z drugiej – postulują, aby kobieta skupiała się na pełnieniu roli żony i matki, do których powołał ją Stwórca. Islamizm odwołuje się do norm islamu, które regulują relacje w sferze prokreacji i które są wyrażone w ortodoksyjnych zbiorach *hadisów*. Mówią one, że prokreacja jest obowiązkiem mężczyzny i kobiety, ale dopuszczalna jest jedynie w ramach rodziny. Stosunki pozamałżeńskie są niedopuszczalne, tak samo jak stosunki między tymi samymi płciami. Prokreacja powinna być nie tylko obowiązkiem, ale i przyjemnością. Odczuwanie rozkoszy cielesnej jest stanem jak najbardziej zalecanym przez normy islamu, który sankcjonuje różne techniki seksualne, prowadzące do osiągnięcia tego stanu⁴⁹.

Moralna gospodarka

Narodziny myśli ekonomicznej islamu należy wiązać z muzułmańskim odrodzeniem w końcu XIX w. Dżamal ad-Din al-Afghani i jego uczniowie, Muhammad Abduh i Raszid Rida, ówcześni reformatorzy islamu, zajmowali się wprawdzie przede wszystkim reformowaniem ustawodawstwa i *idżtihadem*, czyli prawem do twórczego interpretowania prawa muzułmańskiego, ale sam fakt, że dążyli także do przekształcenia islamu z wiary w ideologię polityczną, miał głębokie implikacje dla wyobrażeń o tym, czym w środowisku politycznym islamu powinna być gospodarka⁵⁰.

Wyobrażenia te zaczęły być formowane w okresie pokolonialnym, kiedy elity wreszcie niezależnych – lub też nowych, jak Pakistan – państw muzułmańskich zaczęły kontestować współczesne im teorie ekonomiczne ze względu na co-

⁴⁸ M. Al-Ghazali, *Raka'iz al-iman. Bajna al-akl wa-l-kalb* [Podstawy wiary. Między rozumem a sercem], Kair 2002, s. 219, 221, 225.

⁴⁹ Zob.: *Koran*, sura XXIV, w. 32; sura II, w. 222; sura II, w. 228; *Sahih Muslim by Imam Muslim*, przeł. A. Hamid Siddiqi, Lahore 2001 [reprinted], Vol. 1–4: hadisy DXXXIX–DLXXVI dotyczące małżeństwa i relacji między płciami, s. 702–755.

⁵⁰ Por.: N. R. Keddi, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*, [w:] *Pioneers of the Islamic Revival*, London 1994, s. 11–29.

raz większe trudności rozwojowe i poszukiwały nowych dróg rozwoju. Podczas gdy jednych pociągały teorie socjalizmu, inni dopatrywali się inspiracji w islamie. W początkowych 2 dekadach XX w. ukazały się pierwsze teksty o gospodarce islamskiej pióra Soeharwiego Muhammada Hifzur Rahmana z Indii, Shaykha Mahmuda Ahmada z Pakistanu i Jakuta al-Aszmawiego z Egiptu⁵¹.

Poglądy na gospodarkę formułowane były od lat 30. XX w. przez pokolenie pierwszych ideologów islamizmu w Egipcie – Sajjida Kutba i Abd al-Kadira Aude. Pozostawali oni, podobnie jak szyicki teoretyk z Iraku Muhammad Bakir as-Sadr, pod wpływem koncepcji pakistańskiego myśliciela islamizmu Abu al-Ala al-Maududiego, który sam nie był ekonomistą, ale interesowało go zagadnienie nierówności. Właśnie Al-Maududi wprowadził w 1947 r. do szerokiego obiegu termin *al-iktisad al-islami*, czyli „gospodarka islamska”, upowszechniony w następnych dziesięcioleciach⁵².

Głównym zagadnieniem teoretycznym pozostawała wówczas kwestia własności podstawowych środków produkcji i dopuszczalny zakres ich prywatnego posiadania. W poglądach niektórych ideologów pojawiła się myśl, że w rolnictwie powinny istnieć tylko gospodarstwa rodzinne, posiadające tyle ziemi, ile są w stanie same obrobić. Większy rozmiar posiadania miał być niedozwolony przez *Koran*. Z takim stanowiskiem nie zgadzał się Al-Maududi, który prezentował bardzo charakterystyczne dla islamizmu „zdroworozsądkowe” podejście do zagadnień doktrynalnych. Pakistański myśliciel zwrócił uwagę na to, że ciężka sytuacja chłopów na subkontynencie indyjskim jest następstwem nie tyle samego nieposiadania ziemi, ile warunków jej dzierżawienia. Warunki te określały wielkość zbiorów, które dzierżawca był zobowiązany przekazać właścicielowi i nie przewidywały zmniejszenia przekazywanej części w przypadku złego zbioru. W konsekwencji dzierżawcy, chcąc wypełnić swoje zobowiązania, musieli zadłużać się u lichwiarzy, którzy żądali terminowej spłaty pożyczki bez względu na to, czy zbiory były obfite czy też skromne. Al-Maududi uważał, że konfiskata ziemi lub jej nacjonalizacja nie są środkiem do przerwania zamkniętego kręgu zadłużenia, zniewolenia i nędzy. Należało, według niego, odwołać się do prawa muzułmańskiego jako podstawy prawnej umów dzierżawczych i wyeliminować w ten sposób główne zło, za które uważał lichwiarstwo⁵³. Al-Maududi sformułował więc w rozważaniach o gospodarce jednoznaczne stanowisko w kwestii *riby*: czerpanie zysków z samego faktu posiadania kapitału jest niemoralne i niezgodne z religią. Stanowisko to przejęte zostało przez kolejne pokolenia ideologów islamizmu.

Poglądy pierwszego pokolenia islamistów na gospodarkę zostały w kolejnych dekadach rozwinięte i pogłębione. Zagadnieniami gospodarczymi w islamie

⁵¹ R. Wilson, *The Development of Islamic Economics: Theory and Practice*, [w:] *Islamic Thought in the Twentieth Century*, red. S. Taji-Farouki, B. M. Nafi, London–New York 2004, s. 196.

⁵² Praca Al-Maududiego o gospodarce islamskiej przetłumaczona została na język angielski w 1975 r.: S. Abul A'la Mawdudi, *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution*, Lahore 1975.

⁵³ Zob. R. Wilson, *The Development of Islamic Economics...*, s. 197.

zajęli się muzułmańscy ekonomiści, którzy wykształcenie zdobyli na Zachodzie i dobrze znali zachodnie teorie ekonomiczne. Ośrodki muzułmańskiej myśli ekonomicznej powstały w takich krajach, jak Malesja, Indonezja, Bangladesz, Indie, Pakistan, Iran, Turcja i – oczywiście – kraje arabskie. Do nowego pokolenia ekonomistów, traktujących o gospodarce i rozwoju z punktu widzenia norm religii należy zaliczyć Fazlura Rahmana, Muhammada Abdul Mannama, Muhammada Nejatullaha Siddiqiego, M. Umera Chaprę, Syeda Nawaba Naqwiego. Początkowo działali oni w odosobnieniu i pisali w różnych językach – urdu, malajskim, tureckim i arabskim – w związku z czym nie tworzyli jednorodnego środowiska naukowego. W latach 70. XX w. sytuacja ta zaczęła się zmieniać, do czego przyczyniły się seminaria i konferencje międzyislamskie organizowane zwłaszcza przez Organizację Konferencji Islamskiej. W 1976 r. w Mekce zorganizowano Pierwszą Międzynarodową Konferencję Gospodarki Islamskiej, co stało się punktem zwrotnym w badaniach nad *al-iktisad al-islami*, czyli gospodarką islamską. Wkrótce powstało centrum naukowe do badań nad tym zagadnieniem na Uniwersytecie Króla Abd al-Aziza w Ar-Rijadzie. Już na konferencji w Mekce w 1976 r. podjęta została dyskusja nad pytaniem, czy gospodarka islamska jest odrębną dyscypliną nauk ekonomicznych, czy też konwencjonalną nauką o gospodarowaniu, szczególnie uwrażliwioną przez doktrynę społeczną islamu na kwestie sprawiedliwości społecznej. Tacy ówczesni naukowcy ekonomiści, jak Nejatullah Siddiqi i M. Umar Chapra zdecydowanie zaprotestowali przeciw traktowaniu gospodarki islamskiej jako szczególnego przypadku konwencjonalnej nauki o gospodarce. Obaj podkreślali, że zasadniczą odmienność gospodarki islamskiej polega na tym, że w jej przypadku podstawą rozważań i konstrukcji teoretycznych nie jest kategoria zysku, lecz zasada sprawiedliwości w gospodarowaniu, która obejmuje zarówno sferę prywatnych transakcji gospodarczych, jak i podziału wytworzonego produktu krajowego. Jeśli w przypadku transakcji wyraża się ona w przeświadczeniu o tym, że każda transakcja powinna być uczciwa i transparentna, to w przypadku dystrybucji chodzi o sprawiedliwe zaspokojenie materialnych potrzeb uczestników rynkowej gry⁵⁴.

Syed Naqvi, inny ówczesny teoretyk „gospodarki islamskiej” uznał, że głównym kryterium odróżnienia jej od klasycznej zachodniej nauki o gospodarowaniu jest charakter zachowywania się uczestników gry rynkowej. Naqvi przedstawił to zagadnienie, mówiąc, że w gospodarce, która jest islamska, uczestnicy gry rynkowej są *homo islamicus*. Podejmują oni decyzje, mając świadomość, że są członkami społeczeństwa muzułmańskiego; w klasycznej zaś ekonomii uczestnicy gry rynkowej są *homo economicus*, którzy działają w środowisku świeckim. Z punktu widzenia metodologii Naqvi zaproponował indukcyjną metodę w określaniu aksjomatów „gospodarki islamskiej”. Miała ona polegać na określaniu zachowań pojedynczych uczestników gry rynkowej na poziomie bazowym – przedsiębiorców, menedżerów, pracowników najemnych i gospodarstw domowych – po to, aby na tej podstawie wyprowadzać generalne cechy gospodarowania. Inni ekonomiści

⁵⁴ *Ibidem*, s. 200–201.

teoretycy uważali, że bardziej właściwa jest metoda dedukcyjna, czyli określanie aksjomatów „gospodarki islamskiej” na podstawie naturalnych zasad wytwarzania, podziału, popytu oraz podaży, ujętych w prawa religii (islamu) o charakterze moralnych drogowskazów zachowania się dla uczestników rynkowej gry⁵⁵.

Współcześni islamiści odwołują się do norm islamu i apelują do budowania gospodarki opartej na moralności i krytykują kapitalizm za brak umiarkowania w dążeniu do indywidualnego bogactwa oraz brak mechanizmów systemowych, które równoważyłyby nierówności majątkowe. Chodzi przede wszystkim o nierównościowy podział, czerpanie zysków w drodze spekulacji finansowych oraz praktyk monopolistycznych. Islamizm podkreśla także ważną rolę państwa jako regulatora procesów gospodarczych i przyznaje pośrednio, iż państwo ma prawo do ekspropriacji. To prawo wynika z religijnego założenia, że wszelkie dobro należy do Boga, a ludzie jako właściciele tych dóbr są tak naprawdę ich użytkownikami na Ziemi. Ponieważ dobro wspólnoty jest ważniejsze od interesu jednostki, ta ostatnia może zostać pozbawiona użytkowanego dobra, jeśli leży to w interesie ogółu. W pracach klasyków islamizmu politycznego z lat 50. XX w. wątek ten przewija się często. Państwo ma prawo do interweniowania w procesy gospodarcze w celu zaspokojenia potrzeb społecznych, może zarządzić sekwestr majątku, podnosić podatki i zbierać *zakę*. Co do równościowego podziału, zdania już wówczas były podzielone. Sajjid Kutb wypowiadał się za bezwzględną równością i prawem państwa do ściągania tego, co obywatele mieli w nadmiarze i przeznaczania tej nadwyżki na potrzeby całej wspólnoty. Al-Maududi krytykował ten pogląd i uważał, że podział powinien być nie tyle równościowy, ile sprawiedliwy. Uważał, że dzielenie wytworzonego produktu bez względu na to, ile kto wytworzył, jest sprzeczne z naturą ludzką, dążącą do pomnażania swojego dorobku, i że zasada taka zniechęci ludzi do przejawiania inicjatywy⁵⁶.

Charakterystyczna zmiana w poglądach gospodarczych islamizmu od lat 80. to wykluczenie z dyskursu wątków o muzułmańskim socjalizmie oraz złagodzenie postulatu odcięcia się od gospodarki światowej. Silniejsze niż poprzednio stało się też eksponowanie roli instytucji państwowych w pobudzaniu wzrostu gospodarczego oraz utrzymaniu opiekuńczego charakteru państwa. Jednocześnie ideolodzy islamizmu zaczęli bronić sektora prywatnego, wyznaczając mu ważną rolę w rozwoju. Nowi teoretycy „gospodarki islamskiej” byli wyraźnie pod wrażeniem sukcesów gospodarczych Korei Południowej i tamtejszego modelu kapitalizmu, w którym kapitał prywatny współdziałał i był kontrolowany przez państwo.

Charakterystyczne stało się też dążenie do wkomponowywania do systemu ekonomicznego mechanizmów, które uczyniłyby go bardziej sprawnym i wydajnym. „Sprawne zarządzanie i efektywność to cechy, którymi powinna charakteryzować się gospodarka muzułmańska”⁵⁷ – pisał Al-Karadawi. Z tego punktu

⁵⁵ *Ibidem*, s. 201.

⁵⁶ Zob.: B. O. Utvik, *Islamist Economics...*, s. 79–80.

⁵⁷ J. Al-Karadawi, *Daur az-zaka fi iladz al-muszkilat al-iktisadija* [Rola zaki w rozwiązywaniu problemów ekonomicznych], Kair 2001, s. 95.

widzenia w centrum ich rozważań o gospodarce była *zaka* oraz bankowość muzułmańska. Jeśli *zaka*, czyli podatek religijny, uznana została za integralną część gospodarki muzułmańskiej i główny instrument niwelowania różnic społecznych oraz tworzenia klimatu solidarności między warstwami społeczeństwa, to bankowość muzułmańska była postrzegana jako główny środek przyspieszenia rozwoju gospodarczego⁵⁸.

Islamiści są gorącymi zwolennikami bankowości muzułmańskiej i uważają, że eksperyment z bankowością muzułmańską, zapoczątkowany w latach 60. XX w. powiódł się, dowodem czego jest stale wzrastająca liczba banków prowadzących tego rodzaju działalność. Bankowość muzułmańska funkcjonuje stosując się do zakazu *riby*, czyli uzyskiwania zysków z samego faktu posiadania pieniędzy lub innych dóbr. Banki muzułmańskie muszą w związku z tym działać jako banki inwestycyjne i ponoszą ryzyko w równym stopniu co właściciele wkładów, zarówno zysków, jak i strat. Banki muzułmańskie to realność, której nie można negocjować i dynamiczna siła pobudzająca rozwój społeczny – mówią centryści⁵⁹.

Rozważania o bankowości są ujęte w szerszy, nie tylko finansowy wymiar. Tym wymiarem jest moralność. Nadrzędnym celem systemu gospodarczego jest dążenie do sprawiedliwości społecznej. Wynika to z religijnej koncepcji *istichlafu*, zgodnie z którą człowiek został stworzony przez Boga do wypełnienia na ziemi tego zadania, które określił dla niego Stwórca. Jako istota stworzona przez Boga, człowiek ma prawo m.in. do godności i godziwych warunków życia. Z tej godności wyzuwa go bieda, bezrobocie, analfabetyzm, brak dachu nad głową, możliwości leczenia, wypoczywania i inne bolączki rozwoju. System gospodarczy w państwie muzułmańskim ma więc przed sobą ważne zadanie społeczne, a nade wszystko religijne, jakim jest eliminowanie ubóstwa i działanie na rzecz wyrównywania szans. Chodzi także o tworzenie klimatu solidarności społecznej, czemu bez wątpienia nie sprzyja pogłębianie nierówności między bogatymi a biednymi. W tym kontekście system bankowy to nie tylko prosty dostawca kapitału, lecz instrument realizacji ważnych celów społecznych, jakim jest eliminowanie ubóstwa. Pieniądze to bardziej dar dany ludziom od Boga niż towar. Kapitał powinien więc działać na rzecz pokoju społecznego, a nie tylko przynosić zyski⁶⁰.

To, że dyskusje skoncentrowały się na systemie finansowym, jest dowodem uznania decydującej roli kapitału jako czynnika produkcji oraz ważnej roli międzynarodowych organizacji finansowych. Jak jednak zachęcić kapitał międzynarodowy do współpracy w warunkach specyficznego podejścia do działalności banków? W tym względzie centryści są podzieleni. Jedni, jak Jusuf al-Karadawi,

⁵⁸ Idem, *Fikh az-zaka. Dirasa mukarana li-ihkamiha wa falsafatiha fi du'a al-kur'an wa-s-sunna* [Rozumienie zaki. Studium porównawcze jego istoty i filozofii w świetle Koranu i Sunny], t. 1–2, Bejrut 2000, t. 1, s. 9, 52; idem, *Daur az-zaka...*, s. 17, 44–46.

⁵⁹ Idem, *Daur az-zaka...*, s. 75.

⁶⁰ Koncepcję tę rozwija m.in. Jusuf al-Karadawi w fundamentalnej pracy *Fikh az-zaka...* Zob. także poglądy szejka Muhammada Sajjida Tantawiego w rozdziale *Al-Islam wa-l-iktisad* [Islam i gospodarka], [w:] *Fikr al-muslim al-mu'asir* [Współczesna myśl muzułmańska], Kair 1992.

są ortodoksyjni i stoją na stanowisku, że kredyt bankowy należy traktować jako lichwę i eliminować banki stosujące oprocentowanie kredytów nieinwestycyjnych. Al-Karadawi powołuje się na argument koraniczny i przytacza werset 278 z sury II („Krowa”):

O wy, którzy wierzycie! Bójcie się Boga i porzućcie to, co pozostało z lichwy, jeśli jesteście wierzącymi! Jeśli jednak tego nie uczynicie, to oczekujcie wezwania do wojny od Boga i Jego Posłańca! A jeśli się nawrócicie, to otrzymacie swój kapitał. Nie czyńcie niesprawiedliwości⁶¹.

Lichwa pogłębia nierówności i jest niesprawiedliwa. Musi więc być zakazana. Ponieważ nieinwestycyjny kredyt bankowy jest jej formą, on też musi być zakazany – rozumie Al-Karadawi.

Inni autorzy zajęli w sprawie kredytu bankowego bardziej elastyczne stanowisko. Należą do nich Muhammad al-Ghazali oraz szejki Al-Azharu Muhammad Sajjid Tantawi. Obydwaj teolodzy uważają, że jeśli kapitał realizuje cele społeczne, to tej działalności nie należy odczytywać jako *riba*. Al-Ghazali zajmował w tej kwestii charakterystyczne stanowisko: uważał mianowicie, że nie należy mechanicznie przenosić treści świętych tekstów na daną sytuację społeczną, gdyż każda jest inna, trzeba twórczo interpretować nakazy religii. Tantawi, główny szejki Al-Azharu, mówi otwarcie: *riba* jest niedozwolona, ale czym jest *riba*? Czy teksty koraniczne powstałe wiele stuleci temu można dosłownie odnosić do współczesności? Teolog poświęcił działalności banków książkę *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-sza'rija* [Działalność banków i jej podstawy w świetle prawa koranicznego], wydaną w 2003 r. Potwierdził w niej swoje poglądy wyrażone na początku lat 90., że kredyt bankowy jest *halal* (dozwolony). Tantawi uważa, że jednym z głównych celów działalności banków jest inwestowanie, czyli pomnażanie bogactwa udziałowców. Taka działalność zasługuje na pochwałę, gdyż oznacza pomnażanie bogactwa całego społeczeństwa. Musi być wszakże prowadzona zgodnie z pewnymi zasadami, do których należy odnieść lojalność wobec udziałowców, uczciwość i dotrzymywanie warunków umowy. Tantawi powołuje się na jeden z *hadisów*, który mówi, że Bóg błogosławi taką działalność inwestycyjną⁶².

Szejki Tantawi wymienia 3 rodzaje inwestycji bankowych dopuszczanych przez prawo muzułmańskie. Pierwszym jest *muszaraka*, a więc sytuacja, kiedy bank zawiera umowę z innym bankiem o wspólnej realizacji danej inwestycji w celu pomnożenia wkładów udziałowców. Drugim rodzajem dopuszczalnej działalności bankowej jest *mudaraba*, kiedy bank ogłasza projekt inwestycyjny i zachęca osoby fizyczne do współuczestniczenia w jego finansowaniu, gwarantując im przy tym zysk (*ribh*). Trzeci rodzaj legalnej (*halal*) działalności bankowej przy-

⁶¹ J. Al-Karadawi, *Al-Halal wa-l-haram fi-l-islam* [To, co dozwolone i to, co zabronione w islamie], Kair 2002, s. 230.

⁶² M. Sajjid Tantawi, *Al-Islam wa-l-ktisad...*, s. 11–41; idem, *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-szar'ijja* [Działalność banków i jej podstawy w świetle prawa koranicznego], Kair 2003, s. 124. Takie stanowisko szejki otworzyło wówczas Egipt dla banków zachodnich.

noszącej zysk to *murabaha*, czyli działania banku polegające na kupowaniu towarów w celu dalszej ich sprzedaży. Cena sprzedaży jest w tym przypadku wyższa niż cena ich kupna, co może wskazywać na spekulacyjny charakter działania banku. Chodzi jednak o to, że bank nie ukrywa przed nabywcą zamiaru osiągnięcia zysku i nabywca akceptuje nową cenę. To decyduje w ostateczności o tym, że zysk handlowy, uzyskiwany przy tego rodzaju operacji jest *halal* – pisze teolog⁶³.

Podsumowując rozważania islamizmu o gospodarce, można powiedzieć, iż w wielu islamistycznych koncepcjach postulaty polityczne przeważają nad analizą ekonomiczną, a kwestia równości dominuje nad zagadnieniem wzrostu. W koncepcjach islamistycznych ekonomistów widoczny jest również populizm. Idealem jest dla islamizmu model rozwoju zrównoważonego, w którym sektor państwowy pełni przywódcze funkcje i współpracuje z kapitałem prywatnym, inwestującym głównie w sfery społecznie użyteczne.

Islamizm nie jest przeciwny kapitalistycznemu sposobowi produkcji jako takiemu, ale liberalnemu modelowi jego rozwoju⁶⁴. Według stwierdzenia irańskiego teoretyka Hasana Banu Sadra gospodarka islamska powinna wytwarzać zgodnie ze swoimi możliwościami i konsumować według potrzeb⁶⁵. Islamizm popiera też rozwijanie akcjonariatu pracowniczego przez przekazywanie części udziałów przedsiębiorstw pracownikom. Postulowane jest zapewnienie społeczeństwu przez państwo podstawowych świadczeń socjalnych (szkolnictwo, opieka medyczna, system emerytalny) oraz miejsc pracy, ale mniej dyskutuje się o pobudzeniu wzrostu.

Ten ostatni traktowany jest z pewną ostrożnością, gdyż generuje nierówności, a działalność gospodarcza powinna zgodnie z ideami islamizmu prowadzić do równowagi i harmonii. Adil Husajn napisał, że wskaźnik wzrostu produktu krajowego brutto nie może być głównym miernikiem rozwoju. Celem rozwoju jest bowiem dobrobyt społeczeństwa, a nie wzrost gospodarczy sam w sobie. Dlatego też należy przede wszystkim pobudzać rozwój tych działów gospodarki, które decydują o harmonijnym rozwoju całego społeczeństwa, a nie dążyć za wszelką cenę do szybkiego wzrostu. Taka strategia prowadzi bowiem w ostatecznym rozrachunku do kryzysów i degeneracji społeczeństwa⁶⁶.

⁶³ M. Sajjid Tantawi, *Mu'amalat al-bunuk...*, s. 123–124, 126.

⁶⁴ Ch. Tripp w książce *Islam and the Moral Economy. The Challenge of Capitalism* (Cambridge 2006) eksponuje wrogie nastawienie islamizmu do kapitalizmu jako takiego, co nie wydaje się jednak do końca słuszne. Islamizm jest wrogo nastawiony do jednego z modeli kapitalizmu – modelu gospodarki liberalnej – ale nie do kapitalizmu w ogóle.

⁶⁵ Cyt. za: S. Shahabi, *The Islamic Factor in International Economic Cooperation: A View from within*, [w:] *The Islamist Dilemma. The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, red. L. Guazzone, Ithaca 1995, s. 162–185.

⁶⁶ A. Husajn, *Nahwa fikr arabi dżadid – an-nasirijja wa-t-tanmijja wa-d-dimukratijja* [Ku nowej myśli arabskiej – naseryzm, rozwój i demokracja], Kair 1985, s. 75–77.

Podsumowanie

Islamizm proponuje rozbudowany model rozwojowy, jakkolwiek wiele szczegółowych rozważań tego modelu pozostaje niewyjaśnionych. Kontrowersje rodzi przede wszystkim wizja tzw. gospodarki muzułmańskiej. Pytanie, które się nasuwa, dotyczy tego, czy wizja gospodarki opartej na moralnych podstawach, nakładającej na kapitał ograniczenia i obowiązki, nie godzi *de facto* w podstawy gospodarki rynkowej. Chodzi o to, do jakiego stopnia państwo muzułmańskie będzie ingerowało w procesy gospodarcze oraz o to, do jakiego stopnia rozbudowane będą w państwie muzułmańskim opiekuńcze funkcje państwa. Jeśli funkcje te będą rozbudowane tak szeroko, jak tego chcą niektórzy islamiści, to zachwiana zostanie równowaga budżetowa państwa i w konsekwencji osłabnie dynamika wzrostu gospodarczego.

W ogniu krytyki znajduje się także deklarowany przez centrystów pluralizm polityczny. W tym przypadku pytanie brzmi, czy deklaracje głoszące uznanie pluralizmu światopoglądowego i systemu wielu partii politycznych nie są tylko grą przedwyborczą i czy po objęciu rządów nie nastąpi islamizacja, a więc ureligijnienie państwa.

Najlepszym probierzem efektywności koncepcji islamizmu oraz trwałości ich deklaracji byłaby sama praktyka życia społeczno-politycznego. Sami islamiści, którzy znajdują się w większości państw muzułmańskich w opozycji wobec rządzących prozachodnich elit, mówią: dajcie nam możliwość rządzenia i wtedy przekonacie się, jak efektywne są nasze koncepcje rozwojowe. Chodzi jednak o to, że umiarkowani islamiści są zdecydowanie krytyczni wobec polityki Zachodu, głównie USA, z powodu zachodniej polityki na Bliskim Wschodzie.

W polityce wewnętrznej krytyka Zachodu jest ich siłą, gdyż w ten sposób stają się wiarygodni w oczach współwyznawców. Na arenie międzynarodowej takie stanowisko ogranicza jednak ich pole manewru. Mimo że nie chodzi o ksenofobię, ale właśnie o krytykę amerykańskiej polityki bliskowschodniej, to Zachód i tak im nie ufa. Przełamanie nieufności w stosunkach z Zachodem jest kluczem dla przyszłości politycznej umiarkowanego islamizmu oraz perspektywy demokratyzacji Bliskiego Wschodu w dobie globalizacji.

Wysoka religijność środowiska społecznego w krajach muzułmańskich sprawia, że partie polityczne odwołujące się do islamu mogą liczyć w wolnych wyborach na szerokie poparcie społeczne, szersze niż ci, którzy odwołują się do zachodnich koncepcji rozwoju. Islamistom nie można zarzucić, że nie reprezentują rodzimych wartości. Jednak, jak uważa Fahmi Huwajdi, główny eksponent koncepcji muzułmańskiego systemu politycznego, Zachód panicznie boi się islamizmu i nie chce podjąć dogłębnej analizy sytuacji w świecie muzułmańskim, która pokazałaby, że demokratyzacja Bliskiego Wschodu, do której stale odwołuje się Zachód, jest niemożliwa bez uwzględnienia islamizmu jako siły politycznej.

Analiza, o której pisze Huwajdi, pokazałaby także, że islamizm jest wewnętrznie zróżnicowany i że istnieje zasadnicza różnica między ekstremistami a nurtem umiarkowanym. Dodaje także, że Zachód w tym względzie nie zdołał, generalnie rzecz biorąc, przełamać myślenia o islamie, które od zawsze reprezentowali klasyczni zachodni orientaliści⁶⁷.

⁶⁷ F. Huwajdi, *Al-Islam wa-d-dimukratija...*, s. 254.

